

CATHOLICA

VIERTELJAHRESSCHRIFT
FÜR ÖKUMENISCHE THEOLOGIE

ACHTUNDTREISSIGSTER JAHRGANG



ASCENDORFF MÜNSTER
MCMLXXXIV

JAHRES-INHALTSVERZEICHNIS

Reinhold Bärenz, Christusbegegnung – Grund und Ziel sonntäglicher Eucharistieverpflichtung. Pastoraltheologische Anmerkungen zur Neufassung des Sonntagsgebotes im Codex Iuris Canonici	179
Athanasios Basdekis, Gesetz oder Philantropia? Gemeinschaft in den Sakramenten und im Gottesdienst zwischen »Akribeia« und »Oikonomia«. Ein orthodoxer Beitrag	150
Wolfgang Beinert, Theologie – Tradition – Kirchliches Lehramt	185 ✓
Wolfgang Beinert, Jesus Christus – Das Ursakrament Gottes	340 ✓
Fritz Hoffmann, Scholastische Theologie im Blick der Reformation	251 .
Gerhard Ludwig Müller, Theologie und Ideologie. Bonhoeffer und die Anfänge der Bekennenden Kirche 1933	135
Theodor Nikolaou, Zum Eucharistie-Text der Lima-Dokumente aus orthodoxer Sicht	307
Paul Nordhues, Gemeinsame Gesänge als ökumenische Bausteine	199
Otto Hermann Pesch, Neuere Beiträge zur Frage nach Luthers »reformatorischer Wende« (Fortsetzung und Schluß)	66 .
Ilona Riedel-Spangenberger, Codex Iuris Canonici und seine ökumenischen Implikationen	231
Johannes Rinne, Die Orthodoxen und die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver	223
Lothar Ruppert, Diaspora und Ökumene aus der Sicht des Alten Testaments	18
Elmar Salmann OSB, Trinität und Kirche. Eine dogmatische Studie	352 .
Heribert Schützeichel, Calvins Stellungnahme zu den Trienter Canones über die Sakramente im allgemeinen	317
Franz Trauth, Fundamentaltheologie zwischen Rationalismus und Fideismus. Wilfried Joests theologische Theorie im ökumenischen Gespräch	265
Lothar Ullrich, Diaspora und Ökumene in dogmatischer (systematischer) Sicht	31
Franz Georg Untergaßmair, Diaspora und Ökumene aus der Sicht des Neuen Testaments	18
Harald Wagner, Vancouver 1983. Anmerkungen zur sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver	211

ZUM EUCHARISTIE-TEXT DER LIMA-DOKUMENTE AUS ORTHODOXER SICHT

Von Theodor Nikolaou

Die »Konvergenzerklärungen« der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen »Taufe, Eucharistie und Amt« (Lima 1982) weisen zunächst zwei zwar äußere, jedoch ökumenisch wichtige Voraussetzungen auf: Erstens sind sie das Ergebnis eines sehr langen Studienprozesses, der bis zur Ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne (1927) zurückreicht (vgl. hierzu *M. Thurian*, Wie steht es mit der Ökumene? Theologische Konvergenzen – Kirchen in Gemeinschaft, in: *Ökum. Rundschau*, 32, 1983, 399f.). Dies bedeutet, daß wir bei diesen Erklärungen einen wohlüberlegten, im gewissen Sinne reifen ökumenischen Text vor uns haben. Zweitens haben Theologen aus fast allen Kirchen, selbst aus Nichtmitgliedskirchen des ÖRK, wie z. B. der römisch-katholischen Kirche, an der Ausarbeitung des Textes mitgewirkt. Diese Voraussetzungen, besonders die letztere, welche die Mitarbeit orthodoxer Theologen bei der Entstehung des Textes impliziert, erfordern vom ökumenisch interessierten orthodoxen Theologen eine wohlwollende, jedoch kritische und konstruktive Prüfung und Würdigung.

Unter diesen Bedingungen läßt sich nach mehrmaliger Lektüre des Textes feststellen, daß der Text aus orthodoxer Sicht in seiner Gesamtheit zufriedenstellend ist. Dieses Urteil trifft uneingeschränkt auf die Ausführungen über Taufe und Eucharistie zu; weniger aber in bezug auf das Amt. In diesem Teil gibt es eine Reihe von Gesichtspunkten, die orthodoxerseits Bedenken erwecken und an denen sicherlich weitergearbeitet werden sollte.

Die Stellungnahme beschränkt sich im folgenden auf den Text über die Eucharistie.

1. Gesamtbeurteilung des Eucharistie-Textes

Der Text über die Eucharistie als Ganzes bedeutet einen begrüßenswerten, mutigen Schritt im ökumenischen Dialog. Die überaus vielen Übereinstimmungen darin bezeugen die grundsätzlich bestehende

Gemeinsamkeit und substantiell weitgehende Verbindung der Kirchen. Manchmal gewinnt man jedoch den Eindruck, daß allgemeine, etwas triviale Aussagen dort stehen, wo auch bedeutende Einzelheiten ihren Platz hätten. So wird z. B. der Begriff »Sakrament«, auch »sakramentales Mahl« (1) nicht näher erklärt. Dies führt zu der Aussage: »Die Eucharistie, die immer beides, Wort und Sakrament, einschließt, ist Verkündigung und Feier der Taten Gottes« (3). Was besagt der Ausdruck »Die Eucharistie schließt Wort und Sakrament ein«? In welchem Verhältnis stehen die Begriffe »Eucharistie«, »Wort«, »Sakrament« zueinander? Welche interkirchliche Relevanz besitzt der verwendete bekannte Ausdruck »Wort und Sakrament«? Sind »Wort« und »Verkündigung« in ihrer Analogie gleichzusetzen, so muß man sich fragen, ob eine analoge Gleichsetzung von »Sakrament« und »Feier der Taten Gottes« in diesem Satz den Begriff Sakrament nicht verkürzt wiedergibt. Denn wo bleibt der zentrale Inhalt des Gnade vermittelnden Sakramentes (Mysterions)?

Die Würdigung dieses Textes für sich wirft die grundlegende Frage auf, ob die Verständigung so vieler Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften in einzelnen Fragen wegen ihrer vielfältigen theologischen Implikationen zuweilen nicht ein schier unmögliches Unterfangen bedeutet. Eingangs habe ich schwerwiegende Bedenken gegen den Text über das Amt angedeutet. Die Frage der Eucharistie aber läßt sich von dem Sakrament des Priestertums nicht isolieren. So ist das, was über den Vorsteher der Eucharistie ausgeführt wird (29), für sich völlig unbefriedigend und im Zusammenhang mit dem Text des Amtes betrachtet erst recht problematisch. Der Text über die Eucharistie führt hierzu aus: »In den meisten Kirchen wird dieser Vorsitz durch einen ordinierten Amtsträger zum Ausdruck gebracht« (29). Der Text schweigt darüber, wie die übrigen Kirchen in diesem Fall verfahren und wie ihre Praxis aussieht; ergiebiger ist dagegen der Text über das Amt (13–14). Aus orthodoxer Sicht ist der Vorsitz einer Eucharistiefeier durch Nicht-Ordinierte nicht bloß ein äußerer, sondern ein wesentlicher Mangel, ein unüberwindbares Hindernis im ökumenischen Dialog. Es wäre unredlich, wenn man dies nicht beim Namen nennen würde. Selbstverständlich ist es Christus, der in der Eucharistie die Kirche »sammelt, lehrt und nährt . . . Es ist Christus, der zu dem Mahl einlädt und ihm vorsteht. Er ist der Hirte, der das Volk Gottes leitet, der Prophet, der das Wort Gottes verkündet, der Priester, der das Geheimnis Gottes feiert« (29). Er ist nach der zutreffenden Formulierung der Chrysostomos-Liturgie in der Tat »derjenige, der das Opfer darbringt und dargebracht wird« zugleich (ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος), aber nach demselben Liturgie-

Formular ist Gott auch derjenige, der den ordinierten Amsträger und nicht irgendeinen in der Gemeinde zu priesterlichen Handlungen befähigt: »aus unsagbarer und unermeßlicher Menschenliebe bist du (sc. König der Herrlichkeit) unverwandelt und unverändert Mensch geworden und unser Hoherpriester gewesen und hast uns als Herrscher des Alls die priesterliche Handlung (ἱερωσύνη) dieses liturgischen und unblutigen Opfers übergeben . . . Dich, den allein gütigen und erhörenden, bitte ich nun: siehe auf mich . . . und mache mich, der mit der Gnade des Priestertums bekleidet ist, durch die Kraft deines Heiligen Geistes fähig, vor diesem deinem heiligen Tisch zu stehen und deinem heiligen und makellosen Leib und deinem teuren Blut priesterlich zu dienen (ἱερωσύνησαι)« (Gebet des Cherubim-Hymnus der Chrysostomos-Liturgie). Der Vorsteher ist »mit der Gnade des Priestertums bekleidet«, und befähigt von Gott verrichtet er eine heilige priesterliche Handlung. Der Begriff der Hierourgia, der hier auf Gott und den Priester angewandt wird, drückt das Mysterium der priesterlichen Gnade aus. Das enge, unauflöslche Verhältnis des Vorstehers in der Eucharistiefeier zum Hohenpriester Christus beruht auf der spezifischen Gnade, die ihm in der Ordination von Gott geschenkt wird. Der Ausdruck des Textes »Der Diener . . . der Eucharistie ist der Botschafter, der die göttliche Initiative repräsentiert« (29), verkürzt dieses Verhältnis und gibt Anlaß zu Mißverständnissen.

Nun zum Text in seinem eigenen Zusammenhang.

2. Bemerkungen zum Eucharistie-Text

Der Text über die Eucharistie gliedert sich in drei Abschnitte: I. Die Einsetzung der Eucharistie, II. Die Bedeutung der Eucharistie und III. Die Feier der Eucharistie. Zu diesen Abschnitten läßt sich anmerken:

I. Die Einsetzung der Eucharistie

Mit Bezug auf die Einsetzungsworte, wobei 1 Kor 11,23–25 zitiert wird, wird die Eucharistie »als eine Gabe vom Herrn« an die Kirche verstanden. Eine gewisse Spannung besteht zwischen dieser Bezeichnung (»eine Gabe«) und dem Schlußsatz dieses Abschnittes: »Ihre Feier bleibt der zentrale Akt des Gottesdienstes der Kirche«. Hat die Kirche *eine* der Gaben des Herrn etwa willkürlich zum zentralen Akt ihres Gottesdienstes gemacht, oder handelt es sich bei der Eucharistie um die besondere Gabe, um die Gabe schlechthin, die den Neuen Bund und zwar im Blut des Herrn, d. h. im rituell vorweggenommenen Tod Christi, stiftet?

Werden wir Christus durch die Taufe in seinem Tode und seiner Auferstehung gleich (Röm 6,5), so verkünden wir durch die Eucharistie nach der Fortsetzung des paulinischen Textes (1 Kor 11,26), die unerklärlicherweise ausgelassen wurde, »den Tod des Herrn, bis er kommt«. Die Eucharistie ist von ihrer Einsetzung her die höchste der Gaben, denn sie verkündet, vergegenwärtigt und aktualisiert den Neuen Bund bis zur zweiten Parousie des Herrn.

Diese zentrale Bedeutung der Eucharistie im Leben der Kirche entspringt auch dem besonderen Charakter des letzten Mahles des Herrn. Läßt sich dieses Mahl nur schwerlich mit den »Mahlzeiten« vergleichen, an denen Jesus »während seiner irdischen Wirksamkeit teilgenommen hat«, so sprengt das Verständnis der Eucharistie als »Weiterführung« dieser Mahlzeiten völlig den Rahmen des Vergleiches. Denn die Eucharistie ist unvergleichlich mehr als »Zeichen des Gottesreiches«. Sie ist embryonale Verwirklichung und Vorwegnahme der eschatologischen Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft besteht und wächst hic et nunc in der Eucharistie, in der die Teilnehmenden zum mystischen Leib des Herrn werden, so wie der Mensch in seinem ungeborenen, embryonalen Zustand schon besteht und wächst.

Abschließend zu diesem Abschnitt läßt sich sagen, daß die Ausführungen über die Einsetzung der Eucharistie insgesamt dem Orthodoxen wenig Anlaß zu Kritik geben. Etwas deutlicher müßte allerdings der Zusammenhang zwischen dem letzten Mahl Christi und seinem Tode dargelegt werden. Vielleicht hätte man eine gewisse Abhilfe schaffen können, wenn man beim paulinischen Zitat auch Vers 26 angeführt hätte.

II. Die Bedeutung der Eucharistie

Dieser Abschnitt bedeutet den theologischen Schwerpunkt des Eucharistie-Textes. Bereits der Einleitungssatz »Die Eucharistie ist vor allem Sakrament der Gabe, die Gott uns in Christus durch die Kraft des Heiligen Geistes schenkt« (2), ist charakteristisch sowohl für die triadologische Struktur des Textes als auch für das altkirchliche Grundverständnis der Eucharistie als gnadenhaften Werkes Christi, der die Eucharistie darbringt und dargebracht wird.

In fünf Einheiten wird das Verständnis der Eucharistie in diesem Abschnitt dargelegt als A. Danksagung an den Vater, B. Anamnese oder Gedächtnis (Memorial) Christi, C. Anrufung des Geistes, D. Gemeinschaft (Communio) der Gläubigen und E. Mahl des Gottesreiches. In dieser Sichtweise der Eucharistie entdeckt man orthodoxerseits konstante und wesentliche Elemente der Eucharistielehre der alten, ungeteilten

Kirche. Diese Lehrpunkte besitzen eine ökumenisch beachtliche Bedeutung. Denn die Einigung der Kirchen kann theologisch nur auf einer soliden, gemeinsamen Basis erfolgen. Und diese Basis dürfte leichter in der Hl. Schrift und im Leben der Alten Kirche als in den konfessionellen Besonderheiten und Irrwegen späterer Zeiten entdeckt werden.

Johannes Dantine (zur Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Lima 1982, in: Ökum. Rundschau, 32, 1983, S. 16f.) sieht einen »auffälligen Widerspruch« zwischen der Bezeichnung der Eucharistie als »Gabe« (2) und den nachfolgenden Momenten über die Eucharistie als Danksagung, Anamnese etc. Der Widerspruch liegt seiner Meinung nach »zwischen der Aktion Gottes und der Aktion des Menschen« vor. »Wer gibt«, schreibt er, »eigentlich wem etwas in der Eucharistie? Gott der Kirche oder die Kirche Gott?« Es würde uns sehr weit führen, auf den mittelalterlichen und reformatorischen Hintergrund dieser Fragestellung einzugehen. Vielleicht dürfte aber der elementare Hinweis genügen, daß auch in den Einsetzungsworten eine Spannung zwischen dem Akt der Gabe durch den Herrn und seiner Aufforderung bzw. dem künftigen Akt der Jünger (»tut dies«) nicht besteht. Denn die Danksagung und das Lobopfer als konkrete Realisierung der Aufforderung Jesu Christi durch die versammelte Gemeinde wurzeln in der Gabe des Herrn; sie sind durch die Gabe bedingt und besitzen keine von dieser Gabe losgelöste Eigenständigkeit.

A. Die Eucharistie als Danksagung an den Vater

Richtig wird hier an erster Stelle die Auffassung der Eucharistie als Danksagung angeführt, sieht man nur davon ab, daß die Bezeichnung Eucharistie, die bereits in der wohl noch Ende des 1. Jhs. verfaßten Didache vorkommt (vgl. auch Mt 26,27 par), Danksagung bedeutet und somit im Ausdruck »Die Eucharistie als Danksagung« eine Tautologie vorliegt. Ebenfalls wird richtig betont, daß die Kirche ihr Lobopfer für die ganze Schöpfung spricht bzw. die Eucharistie das bezeichnet, »was die Welt werden soll: Gabe und Lobpreis für den Schöpfer, eine universale Gemeinschaft im Leibe Christi, ein Reich der Gerechtigkeit, Liebe und des Friedens im Heiligen Geist« (4). Die eschatologische Ausrichtung dieses Werdens müßte hier deutlich ausgesprochen werden.

Fragen: Ist die Eucharistie Danksagung nur »an den Vater«, wie es in der Überschrift lautet? Ist das eucharistische Lobopfer »nur ... durch Christus, mit ihm und in ihm (möglich)?« Birgt diese christomonistische Ausschließlichkeit, die im liturgischen Kontext nicht gegeben ist, nicht

die Gefahr von Mißverständnissen? Wo bleibt der triadologische und besonders der pneumatologische Aspekt im Fall des Lobopfers?

B. Die Eucharistie als Anamnese oder Gedächtnis (Memorial) Christi

Allgemein begrüßenswert ist das, was in diesem Teil über die Eucharistie als Anamnese ausgesagt wird. Die Tatsache, daß wir in der Eucharistiefeier des »lebendigen und wirksamen« Opfers Christi gedenken und »die Wirksamkeit des Werkes Gottes« vergegenwärtigen, kommt klar zum Ausdruck (5). Ebenfalls wird die »anamnetische« Vorwegnahme der Parousie (des Herrn) und des vollendeten Gottesreiches angedeutet (6) und damit die heilsmäßig notwendige Verbindung und Einheit in der Eucharistie zwischen dem menschengewordenen und auferstandenen Logos Gottes unterstrichen. Die Aussagen über die Eucharistie als »Vergegenwärtigung und Vorwegnahme« (7, 8 und 9) stellen nach dem Text einen wesentlichen, ökumenisch erfreulichen Konsens dar.

Etwas unausgeglichen operiert der Text mit dem theologiegeschichtlich belasteten Begriff »Opfer«. Bemerkenswert ist zunächst die interkirchliche Übereinstimmung hinsichtlich der Einmaligkeit (ἐφ' ἅπαξ) des Opfers Christi (5, Kommentar und 13).

Wenn Jesus Christus selber in der um den Bischof versammelten Gemeinde sein einmaliges, unwiederholbares Opfer sakramental gegenwärtig und wirksam macht, ist dann die Bezeichnung der Eucharistie als »Zeichen des Opfers« (5) nicht problematisch und sogar minimalistisch? Für den orthodoxen Theologen ist der »Opfercharakter« der Eucharistie so weit geklärt, daß die pauschale Aufforderung, »alle Kirchen« könnten »die historischen Kontroversen über das ‚Opfer‘ neu überdenken und ihr Verständnis der Gründe vertiefen« (8, Kommentar), unverständlich wirkt.

Wurde das Verhältnis zwischen gepredigtem Wort und eucharistischem Mahl eingangs am Beispiel des ersten Satzes des Abschnittes II. A (3) kritisch betrachtet, so wird es im Satz »Es gehört zur Feier der Eucharistie, daß sie die Wortverkündigung einschließt« (12), richtig dargestellt.

Die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie wird unmißverständlich bekannt: »Die Kirche bekennt Christi reale, lebendige und handelnde Gegenwart in der Eucharistie« (13). Dieses Bekenntnis wird jedoch durch den anschließenden Kommentar weitgehend relativiert. Könnte man nicht auf den Kommentar verzichten? Denn es läßt sich nicht verhehlen, daß die in allen drei Konvergenzerklärungen enthaltenen Kommentare einen fraglichen Dienst erweisen, ja die formulierte Konvergenz selbst oft in Frage stellen.

C. Die Eucharistie als Anrufung des Geistes

Die triadologische und besonders pneumatologische Dimension dieser Einheit verdient es, positiv hervorgehoben zu werden. Mehrere Einzelheiten, vor allem die Ausführungen in den Kommentaren sind aber weniger zufriedenstellend. Das Verständnis der ganzen Eucharistie als Epiklese, als Herabrufung des der Kirche verheißenen und tatsächlich gesandten Heiligen Geistes zur Wandlung des Brotes und des Weines zu Leib und Blut Christi, kommt ungenügend und fragmentarisch zum Ausdruck. Unakzeptabel aus orthodoxer Sicht ist u. a. der Ausdruck, daß »Brot und Wein die sakramentalen *Zeichen* des Leibes und Blutes Christi« werden (15). Erhalten dadurch und durch den anschließenden Kommentar die Worte Jesu bezüglich der wirklichen Gegenwart Christi (13) nun eine andere eliminierende Bedeutung? Irreführend ist auch die Tatsache, daß in 14, Kommentar die Frage des Zeitpunktes der Wandlung erneut angeschnitten wird. Wenn man bedenkt, daß die ganze Eucharistie Epiklese des Heiligen Geistes zur Wandlung des Brotes und des Weines zum Leib und Blut Christi ist, so ist die Frage nach dem Moment der Wandlung theologisch irrelevant.

D. Die Eucharistie als Gemeinschaft (Communio) der Gläubigen

Der Inhalt dieser Einheit wird dem Titel »Die Eucharistie als Gemeinschaft (Communio) der Gläubigen« aus theologischer Sicht nicht völlig gerecht. Während Absatz (19) mehr theologische Aussagen macht, legen die beiden weiteren (20 und 21) das Gewicht auf sozialpolitische Fragen: Solidarität, Rassismus, Ungerechtigkeit, Freiheit etc. Selbstverständlich gehören solche Fragen *indirekt* zum Verständnis der Eucharistie als Gemeinschaft. Sie dürfen aber nicht Übergewicht erhalten, wie dies im Text der Fall ist. Sie bekommen Übergewicht nicht nur rein umfangmäßig, sondern auch dadurch, daß der theologisch zentrale Absatz (19) dieses Abschnittes die entscheidenden Begriffe Leib und Blut Christi außer acht läßt. Es wird nicht explizit gesagt, daß die Gemeinschaft am Brot und Kelch Gemeinschaft am Leib und Blut Christi ist. Apostel Paulus würde in diesem Fall fragen: »Ist der Kelch des Segens, den wir segnen, nicht *Gemeinschaft (Koinonia) mit dem Blut Christi*? Ist das Brot, das wir brechen, nicht *Gemeinschaft (Koinonia) mit dem Leib Christi*? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot« (1 Kor 10,16–17).

Richtig wird hier betont, daß die Eucharistie Gemeinschaft »im Leibe Christi, der Kirche« stiftet und daß diese Gemeinschaft trotz der Orts- und Zeitgebundenheit der Eucharistiefeier »das Einssein der hier Teil-

habenden mit Christus und mit den anderen mit ihnen Teilhabenden zu allen Zeiten und an allen Orten« bewirkt (19). Ungeklärt wird allerdings angeführt, daß die eucharistischen Feiern »immer mit der ganzen Kirche zu tun« haben (19). Es wäre vielleicht sinnvoll zu ergänzen, daß dies vom einen Leib und dem Blut Christi herrührt, an denen die ganze Kirche teilhat. Dies ist auch der Grund, warum die konkrete eucharistische Gemeinschaft »Verkörperung der ganzen Kirche« (19), eine katholische Kirche ist.

Hatte das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel in seiner Stellungnahme zu den früheren Konvergenzerklärungen u. a. bemerkt, daß der Text »ganz plötzlich« von den Diakonen und Diakonissen spricht (vgl. Episepsis, Nr. 174/2, 15. 9. 1977, S. 11), so wird dies wiederholt (21). Die Tätigkeit der Diakone und Diakonissen in der Alten Kirche hing jedoch nicht primär mit der Eucharistie zusammen (vgl. Apg 6,1ff.; siehe ausführlicher *E. Theodorou / Th. Nikolaou*, Das Amt der Diakoninnen in der kirchlichen Tradition, in: *Una Sancta*, 33, 1978, 162–172).

E. Die Eucharistie als Mahl des Gottesreiches

Den Kernsatz dieser Einheit bildet wohl der Ausdruck: »Die Eucharistie eröffnet die Schau der göttlichen Herrschaft, die als letztgültige Erneuerung der Schöpfung verheißen wurde, und ist deren Vorgeschmack« (22). Unter den Zeichen (Gerechtigkeit, Liebe und Frieden), von denen der Text anschließend spricht und für die »die Kirche Gott . . . Dank sagt und freudig das Kommen des Reiches in Christus feiert und vorwegnimmt (1 Kor 11,26; Mt 26,29)« (22), vermißt man den soteriologischen Aspekt (Joh 6,58). Die Eucharistie als Mahl des Gottesreiches ist Vorgeschmack des Heils in Christus, weil wir in der Eucharistie »das wahre Licht schauen und den himmlischen Geist empfangen«. Der heilsmäßige Charakter der Eucharistie müßte in diesem Abschnitt deutlich zum Ausdruck kommen. Statt dessen werden auch hier mehr soziale und weniger theologische Elemente hervorgehoben (24 und 25).

Fragen: Wie ist die Welt bzw. die ganze Schöpfung in der Eucharistie gegenwärtig (23)? Ist damit die Tatsache gemeint, daß die Eucharistie als liturgische Handlung die Welt und insbesondere das menschliche Geschlecht in sich vereint und daß dies von der erlösenden Tat Christi, die in der Eucharistie aktualisiert wird, herzuleiten ist? Welchen Zweck verfolgt die jetzt verstärkte Wiederholung, daß die Eucharistie »völlig Gabe Gottes ist« (26)? Ist es richtig zu sagen, daß die Eucharistie »Brot und Wein für Pilger« ist (26)? Gehört der letzte Satz über das »missionarische Zeugnis« (26) inhaltlich zu dieser Einheit?

III. Die Feier der Eucharistie

Der orthodoxe Theologe weiß nicht recht, was er mit diesem Teil konkret anfangen soll. Zunächst wird eine »Anordnung« der eucharistischen Liturgie geliefert (27), die bekanntlich in der sogenannten Lima-Liturgie eine konkrete Ausformulierung fand (Die eucharistische Liturgie von Lima, Frankfurt/M.–Paderborn 1983). Da die orthodoxe Kirche diese Anordnung mehr oder weniger besitzt – auf Einzelheiten wird verzichtet –, so möchte hier der Orthodoxe nur den Wunsch äußern, daß vor allem jene Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die diese nicht haben bzw. nicht oder selten praktizieren, sich damit befassen. Die Passage über die Zelebranten der Eucharistie (29) wurde zu Beginn dieser Erörterungen diskutiert. In den übrigen Absätzen gibt es eine Reihe von Gedanken und Ratschlägen, die z. T. selbstverständlich sind (z. B. bezüglich der nicht notwendigen »Uniformität« in der Praxis [28]) und andere, die völlig undiskutabel erscheinen (z. B. die Verwendung anderer Nahrungsmittel und Getränke anstelle des Brotes und des Weines [28, Kommentar], oder die In-Frage-Stellung der Gegenwart Christi in den Elementen auch nach der Feier [32]). Die Nützlichkeit mancher Ratschläge wiederum ist unübersehbar: Feier der Eucharistie »wenigstens jeden Sonntag« und Häufigkeit der Kommunion (31), primäre Intention der Eucharistiefeier die Austeilung der Gaben an die Anwesenden, primäre(?) Intention der Aufbewahrung der Elemente deren Austeilung an die Kranken (32).

Der Text schließt mit einer indirekten Aufforderung zur Interkommunion (33), die im gewissen Sinne auch vorher angedeutet worden war (19, Kommentar). Die Haltung und die theologischen Vorbehalte der orthodoxen Kirche sind diesbezüglich hinreichend bekannt. Es ist nicht leicht, hier darauf einzugehen, und ich möchte auf entsprechende Studien orthodoxer Theologen hinweisen (vgl. u. a. auch meinen Aufsatz *Th. Nikolaou*, Der heikelste Nagel des Kreuzes. Eine orthodoxe Stellungnahme zur Interkommunion, in: KNA-Ökum. Information, Nr. 44, 29. 10. 1975, S. 5–9).

Die bisherige kritische Würdigung des Eucharistie-Textes erlaubt abschließend folgende drei Feststellungen:

1. Im Vorwort der »Konvergenzerklärungen« wird deutlich gesagt, daß der vorliegende Text zwar »einen bemerkenswerten Grad an Übereinstimmung«, jedoch »noch nicht den vollen ‚Konsens‘« (S. 6) aufweist. Diese Feststellung ergibt sich m. E. auch aus den obigen Erörterungen. Die im Text vorhandenen vielen Übereinstimmungen sind beachtlich und bezeugen ökumenische Fortschritte.

In dieser Richtung sollte weitergearbeitet werden.

2. Texte, die in einem multilateralen Gremium, wie die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, erstellt werden, sind mit einigen z. T. gravierenden Schwächen behaftet, wenn man sie aus der Sicht einer jeden daran beteiligten Kirche und kirchlichen Gemeinschaft betrachtet. Dies trifft auch und vielleicht besonders aus orthodoxer Sicht zu. Aus eigener Erfahrung weiß ich, daß das Werk solcher Kommissionen oft eine Sisyphusarbeit darstellt. Die obigen kritischen Bemerkungen bedeuten deshalb keineswegs, daß die orthodoxen Mitglieder nicht gewissenhaft genug mitgewirkt haben. Die Schwierigkeiten einer multilateralen Verständigung sind wohl auch der Grund, warum die orthodoxe Kirche sich aus den offiziellen theologischen Dialogen mit jeweils *einer* anderen Kirche (Römisch-Katholischen, Lutherischen, Anglikanischen etc.) viel mehr verspricht und diese Dialoge intensiver gestaltet.

3. Die Intention dieses Textes, wie sie, wiederum im Vorwort, zum Ausdruck kommt, ist die »gegenseitige Anerkennung, die zur Einheit führt« (S. 7). Orthodoxerseits scheint dieser Weg über die »gegenseitige Anerkennung . . . zur Einheit« sehr formal und dornig zugleich. Die orthodoxe Kirche müßte ihre theologischen Vorbehalte hinsichtlich dieses Weges in den panorthodoxen Zusammenkünften gründlich klären und sie einstimmig der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gegenüber geltend machen. Die ökumenische Redlichkeit und christliche Liebe verlangen es. Genauso allerdings ist es erforderlich, daß die orthodoxe Kirche das ökumenische Anliegen der kirchlichen Einheit auch in ihrem inneren Bereich, vor dem gesamten orthodoxen Volk in den verschiedenen Ländern (Griechenland, Rumänien usw.) ernsthaft diskutiert und verbreitet. Eine solche fruchtbare Diskussion könnte bei den Texten über »Taufe, Eucharistie und Amt« ansetzen. Die Ökumene darf nicht das Betätigungsfeld nur einiger engagierter Theologen bleiben.